

# Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe  
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter  
Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Breml, Basel; Prof. W. Kasser, Bern  
Prof. Dr. V. Maag, Zürich; PD Dr. Ulrich Neuenschwander, Olten

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

---

Prof. Dr. H. Schär, Bern: Psychotherapie und Religion — Prof. Dr. Søren Holm, Kopenhagen:  
Die Bedeutung der Ketzer für die Kirche — Bücherschau

---

## Psychotherapie und Religion

Die Psychotherapie als eine Therapie, als ein Heilverfahren mit ausschließlich oder vorwiegend seelischen Mitteln ist sicher ein recht junger Zweig der modernen Medizin. Selbstverständlich hat es zwar schon lange vor dem Aufkommen der Psychotherapie ähnliche Maßnahmen gegeben, durch die die Menschen in bestimmten Schwierigkeiten Hilfe suchten. So weist C. A. Meier in seinem Buch «Antike Inkubation und moderne Psychotherapie» nach, daß schon die Griechen bestimmte Möglichkeiten der seelischen Beeinflussung kannten, die Ähnlichkeit, ja manchmal eine grundsätzliche Übereinstimmung mit Methoden der modernen Psychotherapie haben. Die katholische Kirche hat im Mittelalter sicher auch Dinge in ihrer Praxis durchgeführt, die grundsätzlich in der Psychotherapie heute wiederum eine Auferstehung erlebt haben. Aber dabei handelt es sich noch nicht um wissenschaftlich erforschte und begründete Heilverfahren, sondern die Menschen haben damals intuitiv oder durch die Tradition veranlaßt diese Möglichkeiten versucht und sie wahrscheinlich mit mehr oder weniger Erfolg angewandt.

Als wissenschaftlich begründetes Heilverfahren ist die Psychotherapie gegen Schluß des 19. Jahrhunderts begründet worden aus der Notwendigkeit heraus, neben den damals schon ziemlich gut ausgebauten somatischen Heilungswegen noch nach andern zu suchen, weil offensichtlich bestimmte Leiden den somatischen Heilversuchen hartnäckig widerstanden. Dabei aber folgte die medizinische Wissenschaft gar nicht gerne dieser Notwendigkeit, indem sie in dieser Zeit offensichtlich stark materialistisch orientiert war. Die Tatsache, daß die Seele ein für den Gesundheitszustand des ganzen Menschen bedeutsamer Faktor sein könnte, wurde nicht gerne anerkannt. Erst die großen Heilerfolge, die die Psychotherapie offensichtlich bald aufzuweisen hatte, die Tatsache, daß Psychotherapeuten Gesundheitsstörungen zu heilen vermochten, die bis anhin hartnäckig jeder Beeinflussung widerstan-



den hatten, brachten derselben nach langen Auseinandersetzungen und Schwierigkeiten die Anerkennung.

Die Psychotherapie hat sich, was eigentlich fast selbstverständlich ist, in der kurzen Zeit ihrer Ausübung ganz gehörig verändert. Einer ihrer größten Initiatoren war Sigmund Freud. Er schuf die Psychoanalyse. Ohne daß deren Bedeutung heute bestritten wird, ist aber seither doch eine ganz gehörige Umstellung eingetreten. Nicht umsonst werden heute Bücher veröffentlicht mit Titeln wie «Umwertung der Psychoanalyse» (Daim), «Neue Wege der Psychoanalyse» (Horney). Aber der Prozeß ist eigentlich schon vorher eingetreten, in dem Augenblick, da die Psychoanalyse Freuds neben sich andere psychologische Richtungen entstehen sah. Hatte sie gemeint, daß sie die alte Psychotherapie, die vor allem mit Suggestion arbeitete und den Menschen zu überreden suchte, endgültig ablösen werde, so ist doch seither eine Art Auferstehung derselben eingetreten. Dann aber löste sich Alfred Adler von der Psychoanalyse los, und die sogenannte Zürcher Schule mit Bleuler, Jung und Maeder, die lange Zeit eng mit der klassischen Psychoanalyse Freuds zusammengearbeitet haben, ist ebenfalls eigene Wege gegangen.

Sicher ist ein Ort, an dem diese Änderung und Umstellung der Psychotherapie sehr deutlich zum Vorschein kommt, ihre Einstellung zur Religion. Die Umstellung, die die Psychotherapie in bezug auf die Religion vorgenommen hat, ist gewaltig. S. Freud, aus dem Judentum herkommend, hielt von der Religion nicht viel, und zwar weder von seiner eigenen, angestammten, noch von dem Christentum seiner Zeit, das er bei seiner Klientschaft kennen lernte. Diese Klientschaft dürfte ja etwa das Viktorianische Zeitalter dargestellt haben. Für Freuds Haltung zur Religion gibt es wohl zwei Hauptgründe. Einmal hat Freud sicher in seinem Werdegang sehr viel gelernt von der französischen Psychiatrie des 19. Jahrhunderts. In dieser war offensichtlich der Wahrheitswille und der Demaskierungstrieb der klassischen französischen Aufklärung noch immer lebendig. «Ecrasez l'infâme», war ihr Wahlspruch, nicht nur der Voltaires. So war die französische Psychiatrie der Auffassung, daß im Religiösen alle die seelischen Erscheinungen und Vorgänge wirksam seien, die man dann auch in den verschiedenartigen Formen seelisch-geistiger Erkrankung konstatieren konnte, und zwar angefangen bei der Hysterie bis zu den schweren Psychosen. So ging die französische Psychiatrie an die Religion heran mit der Ansicht, daß die Religion auf alle Fälle meistens Aberglaube sei. Was über den einfachsten Deismus hinausging, betrachtete man von vornherein als Aberglauben, der geschichtlich begreiflich schien als eine vorwissenschaftliche Weltanschauung, von dem man aber für den modernen Menschen nichts erwartete. Im Gegenteil: die fortschreitende Erkenntnis der Wissenschaft sollte die Religion unnötig machen und ersetzen. Freud hat während seiner Studien bei Charcot in Paris und Bernheim in Nancy diese Auffassungen kennengelernt und wahrscheinlich übernommen.

Bestätigt wurde sie für ihn wahrscheinlich durch das, was er als die Religion seiner Zeit kennenlernte. Das war das Judentum seiner Umgebung und der Katholizismus seiner Heimat Wien sowie die religiöse Haltung seiner internationalen Klientschaft. Freud scheint bei diesen allen nicht auf Tatsachen gestoßen zu sein, die seine Überzeugung von der Auflösung der



Religion unsicher machen konnten. Das ist nicht ganz unbegreiflich. Denn überlegen wir uns nur einmal kurz, wie im 19. Jahrhundert die religiöse Lage für einen kritischen und objektiv sein wollenden Beobachter — und das war Freud sicher — sich darstellte. Auf der einen Seite standen die großen Erfolge der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft, aber auch der Geisteswissenschaften, insbesondere der Historie. Diese Wissenschaft brachte in allen ihren Arbeitsgebieten täglich neue Erkenntnisse zutage, und ein großer Teil dieser Erkenntnisse tat die bisher gültigen weltanschaulichen Behauptungen der verschiedenen christlichen Konfessionen als falsch dar. Um nur zwei oder drei Beispiele hervorzuheben: die Entstehung des Lebens und auch die Entwicklung des Menschen erwies sich als ganz anders, als dies der biblische Schöpfungsbericht darstellte. Von der Entwicklung des Menschen, die man auf Grund archäologischer Funde erkannte, wußte die Bibel rein nichts. Die Bibel selber ergab bei den Untersuchungen der historischen Bibelkritik ein ganz anderes Bild, als man sich bisher davon gemacht hatte. Die fünf Bücher Mose stammten nicht von Mose, wie man angenommen hatte. Dafür merkte man, daß überall in der Bibel Anschauungen und mythologische Elemente aus nichtchristlichen und nichtjüdischen Religionen enthalten waren.

Was konnte das Christentum gegenüber all diesen neuen Entdeckungen tun? Offensichtlich war es in die Defensive gedrängt. Die katholische Kirche wußte nichts Besseres, als den Antimodernisteneid einzuführen, nachdem man schon vorher die Unfehlbarkeit des Papstes dekretiert und damit eine Kirchenspaltung herbeigeführt hatte. Die protestantische Theologie schien nicht weniger in Verlegenheit zu sein, wie die Aufspaltung in die verschiedenen Richtungen der Theologie des 19. Jahrhunderts zeigte. Auch wenn man nicht Theologie studierte, vernahm ein Mann wie Freud diese Dinge, und sie schienen nur davon zu überzeugen, daß die Tage der Religion gezählt seien. Erwiesen sich doch überall die Erkenntnisse der Wissenschaft denen der Religion überlegen, und sie drängten die Religion überall in den Hintergrund.

Damit war Freuds Urteil gemacht, und größtenteils hat seine Schule dieses Urteil übernommen, ohne sich weitere Gedanken über den Tatbestand zu machen. Freud gab sein Urteil ab in seiner Schrift «Die Zukunft einer Illusion», worin er die Religion als Kollektivneurose bezeichnete, die durch die fortschreitende psychoanalytische Erkenntnis und Arbeit unnötig und aufgelöst werde.

Freud stand nicht allein. Er war ja ungefähr ein Zeitgenosse von Nietzsche, der dem Christentum seinerseits den schärfsten Kampf angesagt und verkündet hatte, daß Gott tot sei. Bei Nietzsche ist allerdings die Sache etwas anders als bei Freud, indem Nietzsche sich mit der Frage nach der Entstehung der Religion beschäftigte und dabei große Erkenntnisse über die antike Religion gemacht hatte. Die Opposition gegen das Christentum kam also bei Nietzsche nicht aus der Ablehnung der Religion an sich, sondern bei ihm ist die Haltung differenzierter. Auch sein geistiger Lehrer Schopenhauer ist in dieser Hinsicht zu erwähnen, indem diesem eine bestimmte Deutung des Buddhismus als die einzige Religion erschien, die mit der modernen Wissenschaft zu vereinigen sei. Klages, der geistige Schüler Nietzsches, hat wiederum dessen Anschauungen übernommen und die glut- und



blutvolle archaische Religion beschworen, um dann das Christentum als etwas Lebensfeindliches und zugleich Armseliges damit zu konfrontieren und abzulehnen.

Freud stand also in guter Gesellschaft, wenn er auf die genannte Weise die Religion als überholt bezeichnete. Es schien sich niemand mehr dafür zu wehren. Von ihrem Ursprung her schien die Psychotherapie religionsfeindlich oder zum mindesten gleichgültig gegen die Religion zu sein. Es gehörte innerhalb der Psychotherapie zum guten Ton, sehr überlegen von der Religion zu sprechen und sie zwar vielleicht nicht gerade anzugreifen, aber doch als eine kaum bemerkenswerte Angelegenheit auf sich selber bestehen zu lassen oder auf die Seite zu schieben. Daß immerhin ein Schüler Freuds, der für die Verbreitung des Werkes von Freud sehr viel geleistet hat, Pfr. Dr. O. Pfister in Zürich, eine andere Stellung einnahm und Freud entgegnete in seiner Schrift «Von der Illusion einer Zukunft», wurde kaum beachtet. Das schien mehr mit der persönlichen Lage Pfisters zusammenzuhängen, als daß dahinter ernsthafte sachliche Gründe stünden.

Heute sieht die Sache anders aus. Zwar gibt es sicher auch noch die klassische Freudsche Auffassung, aber wahrscheinlich nur noch bei einer geringen Minderheit unter den Psychotherapeuten. Die meisten haben in bezug auf ihre Haltung zur Religion eine offensichtliche Wandlung durchgemacht. Bei der jüngeren Generation mögen manche überhaupt nie ganz die extreme ablehnende Haltung der ursprünglichen Psychoanalyse sich zu eigen gemacht haben. Unter denen, die in ihren Anfängen noch unter dem direkten Einfluß Freuds standen, haben sich viele nach ihren eigenen Aussagen in bezug auf das Religiöse gewandelt. So erklärt dies der Zürcher Nervenarzt Alphons Maeder, der von sich bekennt, daß er in der religionslosen oder gar feindlichen Atmosphäre der Anfänge der Psychoanalyse aufgewachsen und Psychotherapeut geworden sei. Aber dann sei für ihn der Punkt gekommen, wo er eines Tages nicht mehr weiter wußte, und zwar sowohl als Mensch wie als Seelenarzt. In dieser Situation sei aber für ihn die Begegnung mit einer religiösen Erweckungsbewegung, der Oxfordbewegung Frank Buchmans, wie sie damals hieß, von schicksalhafter Bedeutung geworden. Er habe gemerkt, daß ihm sehr viel fehle, und nun habe er sich umgestellt. Er sei zur Erkenntnis gekommen, daß die Haltung des Psychotherapeuten nicht genüge, wenn sie nicht religiös fundiert sei. Und er sehe sich auch verpflichtet, das Religiöse in der psychotherapeutischen Behandlung nicht auf der Seite liegen zu lassen oder gar abzulehnen, sondern Ziel der Psychotherapie müsse sein, daß der Patient eine bestimmte religiöse Haltung, und zwar eine lebendige Religiosität, gewinne. Der Nervenarzt solle zwar nicht predigen. Ohne innere Notwendigkeit auf seiten des Patienten soll das Religiöse nicht zur Sprache kommen. Aber wenn es sich aufdränge, müsse darüber gesprochen werden. Nötigenfalls müsse der Arzt sogar ein persönliches Bekenntnis ablegen. Er soll auf alle Fälle den Patienten nicht darüber im Zweifel lassen, daß er religiös bestimmt sei.

Maeder weist dann auch darauf hin, daß die moderne Psychotherapie und die Bewegung für moralische Aufrüstung in Caux in mancher Beziehung genau das gleiche täten, und zwar sowohl nach dem äußern Verhalten wie nach dem Ziel und Sinn. Auf alle Fälle lassen sich heute eine Anzahl Nervenärzte in ihrer psychotherapeutischen Arbeit durch eine lebendige



christliche Haltung bestimmen. Neben Maeder seien als Beispiele aufgezählt die Schweizer Bovet und Tournier, die ebenfalls der Bewegung für moralische Aufrüstung nahestehen, die ihrerseits sicher eine Erweckungsbewegung der Laien ist.

Nun ist es aber nicht bei diesen Versuchen einer praktischen Vereinigung geblieben, sondern auch auf wissenschaftlichem Boden hat man sich von der ursprünglichen Haltung Freuds losgelöst und hat dem Religiösen bald eine andere Bedeutung zugeschrieben. Eigentlich fehlten schon zu Lebzeiten Freuds die Versuche dieser Art nicht. Pfister wurde schon erwähnt. Hinzuweisen ist auch auf Herbert Silberer mit seinem Buche «Probleme der Mystik», das ebenfalls eine Umwertung des Religiösen einleitet. Dann haben sich nicht zuletzt gerade wegen der religiösen Probleme Jung und seine Schule von Freud losgelöst, nachdem sie längere Zeit zusammengearbeitet hatten. Der Riß kam offensichtlich durch das Buch Jungs über «Wandlungen und Symbole der Libido». Dieses leitet die literarischen Werke Jungs ein, in denen er immer wieder auf religiöse Probleme eingeht und sich mit dem Religiösen beschäftigt. Ob man darin das Erbe des Pfarrersohnes sehen will, der Jung ja ist, oder ob man geneigt ist, tiefere Notwendigkeiten anzunehmen, ist nicht so wichtig. Unbestreitbar geht ein religiöser Zug durch das ganze literarische Wirken Jungs. Wenn Gebser in seinem Buch «Abendländische Wandlung» Jungs Psychologie als den bisher größten nichttheologischen wissenschaftlichen Versuch bezeichnet, sich das Religiöse erkenntnistmäßig anzueignen, dann ist auf alle Fälle dadurch offenbar, daß die religiösen Probleme bei Jung im Vordergrund stehen. Ferner hat er grundsätzlich eine bejahende Stellung zur Religion. Will Freud den Menschen von der Religion heilen, so sucht Jung den Menschen durch Religion zu heilen. Die Erlangung lebendiger Religiosität scheint Jung ein befriedigender Abschluß einer psychotherapeutischen Behandlung zu sein.

Diese Wandlungen haben in mancher Hinsicht sehr fruchtbare Ergebnisse gezeitigt. Einerseits liegt heute von psychologischer Seite her eine sehr anregende und oft erleuchtende Beschäftigung mit den religiösen Fragen vor. Ich möchte neben Jung auch die Werke von Bovet und von Pfister erwähnen, etwa dessen Werk über «Das Christentum und die Angst». Der Ertrag dieser Untersuchungen ist sicher nicht gering einzuschätzen. In mancher Hinsicht ist dadurch die wissenschaftliche Erkenntnis der Religion gefördert worden. Aber andererseits resultieren daraus auch viele sehr wertvolle Ergebnisse für die theologische Seelsorge. Auch ein orthodoxer Theologe wie Thurneysen anerkennt die heutige Psychologie, die aus der Psychotherapie entsteht, als die wichtigste Gehilfin der Seelsorge. Für das Luthertum sei die kleine Schrift von Uhsadel über den Menschen und die Mächte des Unbewußten erwähnt. Es kristallisiert sich auch eine Art Zusammenarbeit zwischen theologischer Seelsorge und Psychotherapie heraus, die sicher im Interesse vieler Menschen liegt. Denn so deutlich prinzipiell Seelsorge und Psychotherapie geschieden sein können und so deutlich viele Menschen entweder in die theologische Seelsorge oder in die Psychotherapie gehören, so gibt es doch erstens zwischen Seelsorge und Psychotherapie grundsätzliche Berührungspunkte und zweitens Grenzfälle von menschlicher Not und inneren Schwierigkeiten, bei denen man nicht sicher weiß, ob sie mehr in die Seelsorge oder in die Psychotherapie gehören. Die Zusammen-



arbeit, die in den Anfängen der Psychotherapie unmöglich schien, ist heute möglich, wirksam und wertvoll.

Es ist angesichts dieser Entwicklung nicht zu verwundern, daß bei manchen Psychotherapeuten und bei manchen Theologen auch das Ideal auftaucht, daß Seelsorge und Psychotherapie vereinigt werden sollen. Unter den Theologen haben unzweifelhaft einige, wie Pfister, eine deutliche Begabung für Psychotherapie, so daß sie durch ihr persönliches Wirken Seelsorge und Psychotherapie verbinden können. Es handelt sich allerdings dabei um seltene Menschen, um Ausnahmen, und man wird gut tun, diese Verbindung nicht als Ideal für Theologen aufzustellen, um nicht einer unklaren und namentlich pfuscherischen Vermengung und Wirksamkeit das Wort zu reden. Die Warnung davor, die L. Köhler in seinem Buch «Seelische Nöte und ihre Hilfe» aufstellt, ist sicher durchaus am Platz. Es scheint aber, daß dieses Ideal der Verbindung von Seelsorge und Psychotherapie heute weniger ein Anliegen der Theologen als der Ärzte und Psychotherapeuten ist. Dort wird immer wieder bei manchen daran erinnert, daß ursprünglich Arzt und Priester miteinander vereinigt gewesen seien, daß Heil und Heilen schon sprachlich und sicher auch sachlich etwas miteinander zu tun hätten und daß das Priester-Arztum ein Ideal sei.

Die historische Ableitung ist sicher richtig, ebenso die sprachlichen Behauptungen. Wenn man sich darauf stützt, muß man sich allerdings auch noch eine Frage beantworten: Warum sind im Laufe der Zeit Priester und Heiler getrennt worden? Denn freilich läßt sich historisch ihre ursprüngliche Verbindung dartun, aber ebenso klar auch ihre spätere Trennung. Die ist ebenfalls schon lange eine geschichtliche Tatsache, und zwar innerhalb und außerhalb des Christentums. So einfach kann man wohl eine jahrhundert- und jahrtausendealte Tradition nicht außer Kraft setzen, wie das heute viele Ärzte tun wollen, die, unter Berufung auf uralte Zeit, ein Priester-Arztum propagieren.

Die Verbindung von Heiler und Priester tönt sehr einladend. Aber muß man da nicht die Frage stellen: Priester welches Gottes? Ein Priestertum, wenn es legitim sein soll, setzt einen Kult, eine Gemeinde und einen Gott voraus. Der Gott muß allgemeine Anerkennung finden. Die Gemeinde muß geeinigt sein durch eine gemeinsame religiöse Überzeugung, und der Kult muß das enthalten und ausdrücken, was Menschen erleben und was sie als das Tiefste ihrer religiösen Erfahrungen betrachten. Erst dann kann es ein legitimes Priestertum geben. Aber dies fehlt heute offensichtlich bei den Psychotherapeuten, die von einer solchen Verbindung ärztlicher und priesterlicher Haltung träumen.

Darüber kann allerdings bald Einigkeit hergestellt werden, daß eine Verbindung von Heiler und Priester sehr viele Menschen anziehen wird. Die nichtmedizinische Heilkunst, die Naturmedizin und das Kurpfuschertum haben offensichtlich immer eine Verbindung zwischen Heilkunst und den magischen Mächten bewahrt, oder wenigstens so getan, als ob ihnen diese Verbindung gelänge. Damit ist sicher ein Teil ihres Publikumserfolges begründet. Denn der Mensch hat weithin das Gefühl, daß Gesundheit und Überwindung der Krankheit nicht nur ein Stück rationaler Weltordnung und rationaler Erfassung der Wirklichkeit seien, sondern daß sie mit den magischen oder göttlichen Mächten in Zusammenhang stehen. Schon Jeremias



Gotthelf hat in seinem Buche «Anne Bäbi Jowäger», das er diesen Fragen gewidmet hat, auf solche Zusammenhänge hingewiesen.

Heute ist eigentlich die Situation in dieser Hinsicht noch verschärft dadurch, daß viele Menschen zu keiner Kirche und keinem Kulte mehr ein inneres Verhältnis, eine starke lebendige Beziehung haben. Darum entsteht eine Art Vakuum. Denn ein latentes Bedürfnis nach einer Beziehung zu den magischen und göttlichen Mächten ist doch vorhanden, allein schon als Erbgut der Menschheit. Verglichen mit der Gesamtdauer der Menschheit, in der sie ja immer auf irgendeine Weise religiös war, ist die Zeit, da das Verhältnis zu einem lebendigen Kulte fehlt, sehr kurz, so daß man schon als ererbte Gewohnheit die Sehnsucht nach einem Kulte, nach Magie, nach dem Priester annehmen muß. In der somatischen Medizin ist die Versuchung, daß der Arzt sich durch solche Sehnsucht bestimmen läßt, nicht sehr groß. Da wird die Sache, wie schon bemerkt, eher durch die Naturheilärzte und Kurpfuscher ausgenützt. Die somatische Medizin ist bereits in einer so starken Tradition gehalten und in bestimmte Bahnen festgelegt, daß sie nicht mehr so leicht davon abweichen wird. Dazu ahnen allerdings auch viele Vertreter der somatischen Medizin so wenig von dem, was die Menschen innerlich bewegt, daß sie gar nicht merken, daß solche latente Sehnsüchte nach dem Priester-Arzt vorhanden sind. Anders in der Psychotherapie. Da fehlt im Augenblick noch die starke, feste Tradition. Es ist erst eine werdende Sache, und zudem muß sich ja der Psychotherapeut täglich mit den unbewußten Regungen des Menschen auseinandersetzen und beschäftigen. Es wäre verwunderlich, wenn er dabei nicht auf diese latente Sehnsucht stieße. Damit ist natürlich weit mehr Anlaß vorhanden, auf diese Sachen einzugehen. Unzweifelhaft ist also die Sache so: wenn die Psychotherapie sich mit dem Problem einer Verbindung von Priester und Heiler beschäftigt, dann muß sie das den Menschen, die sie zu betreuen hat, nicht erst aufzulegen und nahebringen, sondern sie folgt im Gegenteil einer latenten Sehnsucht vieler ihrer Patienten.

Dann mag noch ein anderes Anliegen vieler Patienten mitschwingen. Der heutige Mensch ist religiös unsicher. Es hat wohl keinen Sinn, sich über die ganz elementare Unsicherheit vieler Menschen in bezug auf alles Religiöse hinwegtäuschen zu wollen. Der Theologe wird aber gar nicht mehr immer angefragt, wenn es sich um das Religiöse handelt, weil man ihn von Vorurteilen befangen meint. Diese Ansicht ist nicht ganz unrichtig, denn dadurch, daß die Theologie, namentlich die protestantische, heute weniger als noch im 19. Jahrhundert Gewicht legt auf die Begegnung mit den andern Fakultäten, und namentlich durch die Art, wie die Theologie sehr oft die Wahrheitsfrage behandelt oder — gleich klar herausgesagt — umgeht, hat sie das Vertrauen in ihre Wahrhaftigkeit und Wahrheit nach wissenschaftlichen Kriterien verloren. Die Medizin scheint Wissenschaft zu sein und nichts anderes. Vom Mediziner erwartet man eine gründliche Kenntnis des Menschen und all dessen, was zur menschlichen Existenz gehört. Sollte er nicht am Ende auch imstande sein, über die Religion etwas Wesentliches zu sagen? Ferner scheint sein Zeugnis mehr Gewicht als das der Theologen zu haben, da er nicht professionell mit der Religion verbunden ist und an sich keinen Grund hat, etwas über die Religion zu behaupten, zu dem er nicht stehen kann. Es ist angesichts dieser Sachlage zu vermuten, daß den Mediziner



gar nicht selten die Frage nach der Wahrheit und dem Gehalt der Religion gestellt wird.

Wenn nun aber der Psychotherapeut so rasch und leicht auf diese Fragen eingeht, wenn er sich auch durch unbewußte Sehnsüchte des Menschen veranlassen läßt, die Religion in die Psychotherapie zu ziehen und gar mit einer Art Priesterheilertum zu liebäugeln, spielen da nicht am Ende doch noch Erinnerungen an Freud mit? Ist da nicht am Ende Freuds Geist noch immer am Werke? Freud wollte die Religion durch die Psychoanalyse und ihre Wirkungen ersetzen. Er war überzeugt, daß die durch die Psychoanalyse zu erreichende Klarheit des Bewußtseins die Religion überflüssig machen werde. Nun hat sich im Laufe der Psychotherapie die Religion doch als stärker erwiesen, als Freud angenommen hat. Also lehnt man die Religion nicht mehr ab, sondern macht sie sich dienstbar. So wie Freud verfügt gegen die Religion, will die heutige Psychotherapie über die Religion verfügen. Man macht sich die Religion zunutze, wie man sich auch andere Möglichkeiten der seelischen Beeinflussung und Behandlung zunutze macht. Man sieht, daß gewisse urtümliche Vorstellungen einen sehr großen Eindruck auf die Menschen machen, also zieht man sie heran.

Auf dieser Linie kann es liegen, wenn man immer wieder die Behauptung trifft, daß die Religion oder die Religionen von eminenter Bedeutung für die psychische Hygiene des Einzelnen, ganzer Völker, ja der ganzen Menschheit seien. Darum müsse man die Religion nicht bekämpfen, sondern zunutze ziehen. Das tönt, allein genommen, ungefähr so wie die Verwendung der Sonne in der somatischen Hygiene und Medizin. Sonne ist ja glücklicherweise in reichlichem Maße vorhanden. Sie hat sich als hygienisch wertvoll erwiesen. Also wendet man Sonnenbestrahlung an, wo irgendeine medizinische Indikation dafür vorliegt. Religionen gibt es auch in Fülle, eine ganze Musterkarte. Also wendet man sie an, wo man sich davon einen Nutzen versprechen kann. Damit wird aber die Religion hineingezogen in die Medizin als eines der Mittel, die dem Arzte zur Verfügung stehen und die er vielleicht rein aus praktischen Erwägungen anwendet, aber nicht weil er selber von religiösen Erfahrungen und Inhalten bewegt ist. Ist er aber davon bewegt, kann er dann voraussetzen, daß andern daselbe in gleicher Weise und in gleichem Sinne zugänglich ist?

Wenn ich sage, daß dahinter Freuds Geist stecken könne, meine ich aber vor allem die Tatsache, daß über die Religion aus rein medizinischen Gesichtspunkten geurteilt wird, während es noch die Frage ist, ob man damit an das Wesen der Religion herankommt. Freilich kann der Arzt sagen: ich bin in dieser Hinsicht reiner Pragmatist. Ich wende die Religion an, weil sie nun einmal vorhanden ist, weil sie auch wirksam ist, und über die möglichen metaphysischen Hintergründe mache ich mir keine Gedanken. Ich bin als Arzt auch gar nicht verpflichtet, mir Gedanken zu machen.

Es ist die Frage, ob man auf diese Weise an das Wesen der Religion herankommt. Wenn man aber nicht bis zu ihrem Wesen vordringt, darf man sie dann verwenden? Führt man nicht eine Unbekannte ein in ein Heilsystem, die zu großen Überraschungen führen kann? Oder muß man nicht der Gefahr erliegen, daß man als Arzt selber der Religion mit leiser Skepsis gegenübersteht, daß man sie aber verwendet als heilsame Illusion? Können Illusionen aber heilen? Es wird bis zum Schluß die Frage nach der



Wahrheit der religiösen Anschauungen und nach der Echtheit der religiösen Haltung in der Psychotherapie gestellt werden müssen.

Das sind Fragen, die sich die Psychotherapie und der Psychotherapeut bei ihrer Verwendung der Religion als Mittel der Heilung und der seelischen Hygiene stellen müssen. Auch wenn man nicht einen engen theologischen Standpunkt einnehmen will, sind gegenüber der Verwendung der Religion als Mittel der Psychotherapie und der psychischen Hygiene einige Bedenken aufzustellen.

Einmal ist der ärztliche Stand sehr darauf bedacht, sich gegen alle Pfscherei zu schützen. Die Gesetze verlangen eine strenge Wahrung des ärztlichen Standes. Zu Recht. Sonst setzt man allen möglichen Gefahren keinen Damm mehr entgegen. Aber wenn der Stand des Arztes so streng die Achtung seiner Grenzen und Interessen verlangt, muß er dann nicht auch vorsichtig sein mit Übergriffen in das Gebiet anderer Wissenschaften? Religion ist immerhin heute eine derart komplexe und weitreichende Sache, daß nicht mehr eine bloße Freizeitbeschäftigung genügt, um darin einige Erkenntnisse zu gewinnen, die man dann sogleich praktisch anwenden kann. Vielleicht wird dem entgegengehalten: aber jeder Mensch hat doch Religion, darum kann sich auch jeder ein Urteil über die Religion erlauben. Dem ist entgegenzuhalten: es hat auch jeder Mensch eine Seele. Aber gerade der Nervenarzt und der psychologisch gebildete Mediziner wissen ganz genau, daß es trotzdem sehr viel braucht, bis ein Mensch wissenschaftlich verwendbare Aussagen über die Seele machen kann.

Zweitens besteht die Frage, ob nicht in dem Augenblick, da man die Religion in ein System der psychischen Hygiene einspannt, gerade ihr Wesen mißachtet wird. Wo ist, um nur eines anzuführen, bei einer solchen Verwendung noch das Erlebnis des Numinosen? Wo sind jene Erfahrungen, die wir als Pathos, als Erleidnis, als Überwältigendes und Erschütterndes empfinden und die nun sicher zur Religion gehören? Religion kann beseligend und beglücken, Religion kann erschüttern und verdammend, und gerade die Menschen, die in der religiösen Erfahrung am weitesten gekommen sind, haben meist beides erfahren. Sie fühlten sich vor Gott verdammt bis zu einem Schuldbewußtsein, dem gegenüber die meisten Psychotherapeuten hilflos sind. Oder sie erlebten eine Beseligung, eine Leidenschaft, die ebenfalls weit entfernt von einem wohltemperierten psychischen Zustand ist. Besteht nicht die Gefahr, daß man zwar vielleicht auf diese Weise zu einer mäßig temperierten religiösen Haltung kommt, aber diese rein utilitaristisch begründet und dann achtlos vorübergeht an dem Wesen des Religiösen und an seinen eigentlichen Inhalten?

Und nun noch eine andere Frage: Hat eigentlich die Psychotherapie an sich einen bedeutsamen Grund, sich mit der Religion einzulassen? Denn sich in der Psychotherapie mit der Religion beschäftigen heißt sicher auch u. a. sich mit der Problematik unserer gegenwärtigen religiösen Lage beschäftigen. Unzweifelhaft ist heute die religiöse Lage voll von ungelösten Fragen und Spannungen. Ich kann hier nicht alle aufzählen, aber ich möchte auf einige hinweisen:

1. Die Aufspaltung der Religion in sehr verschiedenartige geschichtliche Religionen. Diese Unterschiede könnte man an sich noch bestehen lassen, obwohl schon Lessing in seinem «Nathan» sich damit beschäftigt hat. Aber



dann kommt die Aufspaltung des Christentums in seine verschiedenen Konfessionen, Kirchen, religiösen Gemeinschaften und Sekten. In Deutschland hat es bei einer Volkszählung in den 20er Jahren über 500 christliche Bekenntnisse gegeben, die sich alle voneinander unterschieden, und gleichzeitig haben ja alle christlichen Bekenntnisse die Neigung, die Wahrheit nur bei sich selber zu behaupten und die andern zu verketzern. Heute ist an sich die gesamte Christenheit, um es einmal so zu sagen, exkommuniziert, d. h. es gibt keine Art von Christentum, von der nicht Menschen, die auch Christen sein wollen, des bestimmtesten die Unwahrheit und die Unchristlichkeit behaupten, eine Tatsache, die im Grunde für unser ganzes religiöses Leben weit mehr belastend und beunruhigend wirkt, als man sich gemeinhin klarmacht.

2. Die Auseinandersetzung zwischen der religiösen Weltanschauung und der wissenschaftlichen Erkenntnis. Unsere religiösen Vorstellungen sind noch immer geprägt durch die Vorstellungswelt der Bibel, die aber nicht mehr die der heutigen Wissenschaft ist. Wir wissen z. B. heute vom Werdegang des Menschen und der Menschheit weit mehr, als die Bibel weiß. Nur schon das Alter der Menschheit ist weit größer, als sich die Bibel vorstellte. Damit ist aber die Vereinigung von wissenschaftlicher Erkenntnis und den Vorstellungen der Bibel zum Problem geworden. Gewiß ist nicht jede einzelne Vorstellung der Bibel unbedingt nötig für die Wahrung des Gehaltes des Christentums. Aber wir wissen, daß die Grenzen, wo die unaufgebbaren Vorstellungen beginnen, heute unter den Christen verschieden gezogen werden. Damit ist eine weitere große Problematik da.

3. Eine weitere Problematik besteht in der Frage der Beziehung des Christentums zu den außerchristlichen Religionen. Einerseits liegt eine Fülle von Dingen da, bei denen man eine Verwandtschaft zwischen christlichen und außerchristlichen Religionen sieht. So könnte man sich zu der These veranlaßt sehen: das Christentum ist aus der Fülle der andern Religionen geboren. Andererseits scheint dadurch vielen Christen eine Relativierung des Christentums gegeben zu sein, die sie ablehnen. Das Christentum muß absolut sein, d. h. grundsätzlich als etwas über die andern Religionen Erhabenes gelten. Ist aber der Nachweis zu erbringen, daß dem so ist? Troeltsch ist daran verzweifelt, daß dieser Nachweis zu erbringen sei, und seither weiß die protestantische Theologie, daß er nicht zu bringen ist. Darum wird er aber nur dogmatisch behauptet und nicht mehr bewiesen. Aber ist das stichhaltig?

4. Sind wir eigentlich Christen oder Heiden? Die Theologen sind geneigt, überall beim modernen Menschen Heidentum festzustellen. Aber wenn wir wesentliche Dinge des wirklichen Heidentums, der naturhaften Religionen ansehen, dann sehen wir, daß wir nicht Heiden sind. Uns fehlt z. B. die sorgfältige Berücksichtigung der Mächte der Natur und der Toten, die sicher beide Kennzeichen echten Heidentums sind. Wir sind nicht mehr Heiden. Aber Kierkegaard hat die Frage aufgeworfen, ob wir eigentlich Christen sein können, und er hat auch nein gesagt und mit allerlei Gründen, die nicht einfach auf die Seite geschoben werden können. Welche Kirchen können z.B. an ihre Bekenner die Maßstäbe der Bergpredigt anlegen? Messen wir uns daran, dann sehen wir bald, daß uns zum Christsein sehr vieles fehlt. Das wissen viele moderne Menschen auch.



Damit ist die religiöse Problematik da, die aus diesen und vielen andern Fragen besteht. Unser abendländisches religiöses Leben ist in einer Krise drin, die sich in manchem zeigt. Sie zeigt sich im Zwiespalt zwischen den evangelischen Forderungen und dem, was man in den Kirchen dem Menschen zumuten kann. Sie zeigt sich in der Aufspaltung des Christentums in viele Konfessionen mit bestimmten Unterschieden. Sie zeigt sich darin, daß wir zum Glauben gleichzeitig zuviel und zuwenig wissen, d. h. wir wissen zuviel, um manche alte Vorstellungen der christlichen Tradition noch unbesehen und ohne Umdeutung annehmen zu können. Wir wissen anderseits viel zuwenig, um an Stelle der überholten Vorstellungen bestimmte andere mit voller Autorität hinstellen zu können. Wir wissen auch von der Geschichte viel zuviel, als daß wir noch die biblische Vorstellung von den Weltreichen auf die Geschichte anwenden könnten. Ist dann aber die heilsgeschichtliche Vorstellung der Bibel als Schlüssel der Geschichtsdeutung noch möglich? Kaum. Aber wir wissen auch viel zuwenig, als daß wir etwas über den Sinn der Geschichte ausmachen könnten. Wo aber der Sinn der Geschichte uns rätselhaft wird, wird da uns nicht auch Gottes Weltregiment rätselhaft? Die Bibel argumentiert sehr stark mit Gottes Walten in der Geschichte, um den Glauben an Gottes Liebe aufrechtzuerhalten. Wenn dies rätselhaft wird, wird nicht der Gott der Liebe zum schwierigen Problem? Es ist kein Zufall, daß Bavinck erklärt: Heute bestreitet die Naturwissenschaft die Existenz Gottes nicht mehr wie im 19. Jahrhundert. Aber das brennende Problem der Auseinandersetzung der Naturwissenschaft mit der Religion ist die Theodizee, d. h. die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Bösen in der Welt. Von der Geschichte aus gilt genau das gleiche. Es werden also durch die wissenschaftliche Erkenntnis und nicht zuletzt auch durch unsere lebendige Erfahrung bisher gültige religiöse Anschauungen in Frage gestellt.

Im Bann dieser Fragen steht der Mensch von heute. Sie beschäftigen uns und unsere Zeitgenossen. Sie kommen zur Sprache in der Dichtung, in der persönlichen Auseinandersetzung des Einzelnen mit seinem Leben, sie kommen auch zur Sprache dort, wo der Mensch sich ändern öffnet. Es wäre leicht, den Nachweis zu erbringen, daß auch das theologische Denken Zerspaltungs- und Zersplitterungsprozeß, unter dem das heutige sucht es direkt eine Antwort auf diese Fragen zu geben, oder der theologische Denker richtet seine Anschauungen so ein, daß er irgendwie mit diesen Fragen sich arrangieren kann. Das ist sicher ein wesentlicher Grund zu der religiösen Differenzierung, die sich äußerlich darstellt als dauernden Zerspaltungs- und Zersplitterungsprozeß, unter dem das heutige kirchliche und konfessionelle Leben steht. Auf der andern Seite bewirken aber diese Probleme auch jene Unsicherheit, derentwegen ein großer Teil unserer Zeitgenossen sich nicht mehr eingehend mit dem religiösen und kirchlichen Leben beschäftigt. Man kann die heutige Situation vieler Menschen beschreiben als das, was M. Picard die Flucht vor Gott nennt. Aber diese Flucht ist zugleich ein Suchen nach einem Göttlichen. Einerseits traut man der traditionellen Religion nicht mehr, man bleibt davon scheinbar unberührt und gleichgültig, auf der andern Seite geht aber sicher ein starker Strom religiöser Sehnsucht durch unsere Zeit und unsere Menschen.



Diese Unsicherheit und diese Sehnsucht sind auch wirksam im Werden der modernen Psychologie und Psychotherapie. Weil der Mensch unsicher geworden ist, traut er einmal den Kirchen nicht mehr recht. Ihm ist die Frage gegenwärtig: Sind nicht alle diese Kirchen tote Gehäuse, ohne Leben, Gebilde, mehr durch das Streben nach Macht als durch das nach Erkenntnis der Wahrheit bestimmt? Darum trauen viele der kirchlichen Seelsorge nicht mehr. Sie haben das Gefühl, dort gleich mit Beschlag belegt zu werden für eine Organisation, über deren Grundlagen man sich nicht mehr recht klar ist. Der Theologe aber, sei er katholisch oder protestantisch, steht unter dem Verdacht, mehr dieser Kirche dienen zu wollen als dem Menschen, der ihn aufsucht. Darum gehen so viele Menschen, die eigentlich Seelsorge suchen und nötig haben, nicht zum Pfarrer, Pastor und Priester, sondern zum Nervenarzt, zum Psychotherapeuten. Dieser steht allein, ohne Bindung und Verpflichtung zu solch einer Erscheinung wie die Kirche. Er verfügt über wissenschaftliches Rüstzeug. Also kann er vielleicht Seelsorge üben. Das ist die eine Seite. Dazu kommt noch eine andere: die Psychotherapie ist die Anwendung der Erkenntnisse der modernen Seelenforschung für die geistig-seelische Gesundheit oder Heilung des Menschen. Denn geistesgeschichtlich ist wohl deutlich die moderne Psychologie stark durch die moderne Psychotherapie gefördert worden. Aber andererseits ist diese auch entstanden in Zusammenhang mit der Bildung der modernen Psychologie. Diese moderne Psychologie, auch die Psychologie des Unbewußten, hat ihre Wurzeln offensichtlich nicht nur im ärztlichen Sprechzimmer, sondern in der gesamten geistesgeschichtlichen Entwicklung der Neuzeit. Es ist zu erinnern an Kant, der sagte, daß der dunkle Schoß der Seele wahrscheinlich mehr enthalte, als man gemeinhin meine. Lichtenberg erklärt in seinen Aphorismen, daß in den Träumen des Menschen, wenn er sie ausspricht, wahrscheinlich sehr viel über den Charakter des Menschen zu finden wäre. C. G. Carus hat hingewiesen auf die Bedeutung des unbewußten Seelenlebens. Zur Beobachtung der Seele haben sicher sehr viel beigetragen Pietismus und Romantik, und dann sind auch zu nennen Hartmann mit seiner Philosophie des Unbewußten, Nietzsche mit seinen Entdeckungen. J. J. Bachofen und viele andere mehr. Da kommt zum Vorschein, daß die moderne Psychologie entsteht im Laufe eines geistesgeschichtlichen Prozesses. Kurz und vielleicht primitiv ausgedrückt, steht dahinter folgende Erwägung: Wenn alles unserer Erkenntnis problematisch wird, dann müssen wir Menschen elementar werden, und eine der elementaren Fragen ist: wer ist der Mensch und wer bin ich? Die Psychologie ist die wissenschaftliche Formulierung und Systematisierung dieser elementaren Frage und die Psychotherapie die Anwendung der psychologischen Erkenntnisse und Methoden im Dienste der Klärung und Heilung des Menschen. Jene Krise also, die sich im Religiösen seit der Reformation immer deutlicher ausprägt, ist ein Stück einer geistesgeschichtlichen Wandlung, eines geistesgeschichtlichen Prozesses, die den Menschen veranlaßt, nach seinem Wesen, nach dem Wesen der Seele zu fragen und zu forschen, und aus der sich also moderne Psychologie und Psychotherapie bilden. Die Psychotherapie ist also entstanden in einem Zusammenhang, zu dem auch die religiöse Krise gehört.



Nun ist es doch seltsam, daß die Psychotherapie sich heute, nachdem sie sich aus jetzt nicht ganz unverständlichen Gründen von der Religion getrennt hat, doch wieder so betont der Religion zuwenden will. Ist das eine an sich fruchtbare Entwicklung? Oder ist es am Ende eine psychologische Regression, d. h. ein Zurückweichen in das Bisherige, Traditionelle, vor neuen Aufgaben, deren Bewältigung man sich im Augenblick noch nicht zutraut?

Es ist interessant, daß schon 1929 ein Buch erschienen ist, in dem dieses Problem geahnt wurde, nämlich Hans Prinzhorn: «Psychotherapie.» Da geht Prinzhorn, selber Psychotherapeut, in scharf kritischem Denken den Grundlagen der Psychotherapie nach und stellt fest, daß es eine Versuchung für die Psychotherapeuten sein werde, sich mit der Religion zu verbünden und sogar sich den Theologenmantel umzulegen. Noch mehr: er deckt auch die Ursachen auf, die zu einem solchen Versuche veranlassen können. Diese sind die wichtigsten Grundprobleme der Psychotherapie: 1. Was ist Krankheit? 2. Zu was soll der Patient geheilt werden? 3. Auf Grund welcher Autorität handelt der Psychotherapeut am Menschen? Diese Fragen sind die elementaren alles psychotherapeutischen Handelns, und sie sind eigentlich wichtiger als alle Methodenfragen und alle Einzelerkenntnisse. Diese drei Fragen sind im Grunde in der Psychotherapie heute noch nicht eindeutig und klar beantwortet, sie sind vielleicht auch gar nicht in der Art einer wissenschaftlichen Auskunft klar und ein- für allemal zu beantworten, aber sie beunruhigen den Menschen immer wieder. Die Tatsache, daß man Psychotherapeut sein kann im Dienste des Kommunismus, der katholischen Kirche oder der Freudschen Weltanschauung, ist doch seltsam. Jedesmal bei diesen Beispielen werden diese Fragen anders beantwortet. Der Kommunismus wird das Hauptgewicht legen auf die soziale Einordnung und Nützlichkeit des Menschen. Die katholische Kirche legt Gewicht auf die Tatsache, daß der Mensch sich der Kirche unterordnet als der Repräsentantin einer übernatürlichen geistigen Welt, und Freud hat schließlich doch sehr stark Gewicht gelegt auf die Liebes-, Genuß- und Leistungsfähigkeit des Menschen.

Hier an diesen Fragen liegt der Punkt, wo der Psychotherapeut die Möglichkeit sieht, zurückzugreifen auf die Religion. Es ist sogar der Punkt, wo er sich dazu eventuell genötigt sieht. Bei der Frage nach der letzten Autorität, in deren Namen der Psychotherapeut handelt, und bei den Fragen nach dem Wesen der Krankheit und dem Behandlungsziel der psychotherapeutischen Behandlung kann man zum Beispiel erklären: Ich stelle mich unter die Überzeugung, die mir vermittelt wird durch ein Christentum, wie es die Bewegung von Caux, die Moralische Aufrüstung, vertritt. Oder ich stelle mich in den Dienst einer evangelischen Landeskirche oder der römisch-katholischen Kirche oder einer Lebensphilosophie, die man mit irgendeinem Namen, sei es einem abstrakten oder dem eines bestimmten Denkers, bezeichnen kann. Und man kann im letzten Grunde mit dem betreffenden Psychotherapeuten darüber nicht rechten. Ich glaube, daß man eine solche Entscheidung als die letzte Entscheidung eines Menschen akzeptieren muß. So gut wie ein Künstler, der als Musiker sich in den Dienst einer Kirche stellt, so gut hat auch der Psychotherapeut das Recht, das zu tun.



Nur zwei Bedingungen muß er als Psychotherapeut innehalten: 1. muß er sich dieser Entscheidung bewußt sein und nicht so tun, als ob das der absolute Wille Gottes oder die absolute Wahrheit wäre, sondern er muß sich klar sein: es ist meine Entscheidung. Es steht nicht zur Frage, ob er sich allenfalls anders hätte entscheiden können oder ob die Motive für diese Entscheidung so stark waren, daß ihm wahrhafte Freiheit gar nicht gegeben war. Es ist eine unbedingt persönliche Entscheidung. 2. Damit bescheidet er sich dazu, in der heutigen religiösen Lage eine bestimmte Anschauung zu vertreten und alle andern auf der Seite zu lassen. Nicht nur das, er wird auf einige Fragen dieser heutigen religiösen Lage keine Antwort suchen. Darum wird er für Menschen, die von diesen Fragen — auch wiederum vielleicht aus Gründen, die sie nicht abstellen können — bewegt sind, keine Antwort haben. Er wird nicht offen sein für die ganze seelische und geistige Situation der Zeit, sondern diese immer von einem bestimmten Aspekt her anschauen. Um nur eines herauszugreifen: Es wird heute diskutiert darüber, ob das Leiden der Welt irgendwie eine Spiegelung göttlichen Leidens sei. Wird das letztere angenommen, dann ist Gott nicht vollkommen, dafür aber eine allumfassende Ganzheit. Beide, Vollkommenheit und Ganzheit, lassen sich logischerweise nicht vereinigen. Wer also eine Weltanschauung vertritt, die dieses Leiden Gottes als möglich ansieht, wird bei einem Psychotherapeuten, der den vollkommenen Gott als richtig ansieht, kaum Verständnis finden. Ist das aber richtig vom Standpunkt dieses Menschen aus? Ist das richtig, wenn der letzte Sinn psychologischer Forschung und Besinnung das möglichst vorurteilslose und unbefangene, aber auch möglichst umfassende Suchen nach einer Deutung des Menschen und der Seele ist?

So sehr man also die Entscheidung eines Menschen, sich als Psychotherapeut die letzten Fragen von einer bestimmten theologischen, kirchlichen oder religiösen Haltung aus bestimmen zu lassen, anerkennen kann und muß, so sehr müssen sich auch der Psychotherapeut und andere, die mit ihm in Beziehung stehen, über die Relativität und Beschränktheit dieser Entscheidung klar sein. Man kann einen Menschen nicht davon abhalten, aber ebenso wenig kann man eine solche Entscheidung als allgemein richtig und verpflichtend dartun. Es lauert sogar dahinter die Gefahr, daß man als Psychotherapeut zu rasch und zu leicht bestimmte letzte Fragen eines Menschen auf die Seite schiebt oder letzte Entscheidungen desselben nicht versteht. Andererseits aber wäre es auch verfehlt, einen Menschen zu einer unbedingten Offenheit und einem solchen Eingehen auf die andern zu verpflichten, wenn er für sich selber in Wahrheit dazu nicht fähig ist und bei seiner Haltung, wo er die letzten Probleme bei sich und bei andern abschneidet, doch einer großen Zahl von Menschen, die ihrerseits auch nicht mehr nötig haben, zu helfen weiß. Aber hier, in dieser oft weltanschaulich ausgedrückten und bestimmten Beschränktheit vieler Psychotherapeuten, liegt z. B. der Grund dafür, daß ein R. M. Rilke sich nie zu einer psychotherapeutischen Behandlung entschließen konnte, und, bei all seiner Problematik, vielleicht zum Glück für die andern, die dadurch sein Werk empfangen, das ihm selber allerdings schwerste Schädigungen seiner Persönlichkeit brachte.

Letztlich geht es hier um die Frage, ob die religiösen Vorstellungen das



Endgültige sind oder ob der Mensch immer wieder gerade in der Religion hinter die Vorstellungen zurück muß, um das Erlebnis in seiner ganzen Tiefe kennen zu lernen. In der kirchlichen Religion stehen Vorstellungen und Begriffe im Vordergrund. Als das Festgeprägte, Faßbare geben sie Halt und Klarheit, aber auch Begrenzung und Starre. Zum religiösen Leben gehört auf alle Fälle die Tatsache, daß es möglich ist, hinter die Vorstellungen zurückzugehen und auf die Erfahrungen zu stoßen, bei denen das Staunen vor dem Ungeheuren aktuell wird. Es muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß nicht das eine Verhalten oder der eine Weg der allein richtige ist.

Ich glaube, daß es zu den wichtigen Punkten der komplexen Psychologie C. G. Jungs gehört, daß er diesem Tatbestand in weitem Maße Rechnung trägt. Jung will zur Religion führen, aber bekennt sich zu keiner religiösen Gemeinschaft und Kirche. Er läßt den geborenen Katholiken in der katholischen Kirche so gut wie den Protestanten innerhalb seiner Kirche oder auch bei einem individuell orientierten religiösen Zustand. In gewissen Fällen sucht er sogar den Menschen offen zu machen für unmittelbare religiöse Erfahrung, d. h. religiöse Urerfahrung. Das hat ihm den Verdacht des religiösen Relativismus und der kirchlichen Indifferenz eingetragen. Nicht zu unrecht. Dies ist aber nur die eine Seite. Die andere ist die, daß Jung sich der ganzen religiösen Problematik der Gegenwart viel stärker bewußt ist als viele andere und daß er das Heil nicht einfach in der mehr oder weniger gründlichen Überholung irgendeiner Konfession, ihrer Anpassung an die veränderten Umstände und die daraus folgende Propagierung derselben als eines allgemeinen Heilmittels sieht, sondern daß er den Dingen auf den Grund zu gehen sucht. In welchem Maß er von letzten religiösen Fragen nicht nur bewegt, sondern hin und her getrieben wird, sieht man an seiner «Antwort auf Hiob», der man verschiedenes an Nachteilen und Fehlern nachreden kann, aber der man sicher auch eines zusprechen muß: hier ringt ein Mensch um letzte Fragen der Gotteserkenntnis. Es ist möglich, daß dieses Buch falsch ist. Es ist aber auch möglich, daß darin doch eine Erkenntnis für manche Fragen enthalten ist, die wir lösen müssen, wenn wir weiterkommen wollen. Das ist eben die Möglichkeit, der sich jeder aussetzt, der sich nicht mit einer vorläufigen Antwort als der letztgültigen zufriedengibt.

Die Frage nach der für die Psychotherapeuten geltenden Autorität ist wahrscheinlich der Grund dafür, daß viele Psychotherapeuten entgegen den ursprünglichen Ausgangspunkten der Psychotherapie sich heute zu einer bestimmten religiösen Haltung bekennen. Wenn sie sich über den Grund ihrer Entscheidung klar sind, kann man dies gelten lassen. Aber über einen Punkt muß man sich klar sein: Autorität ist meistens der stärkste Hemmschuh für das offene und ehrliche Fragen nach der Wahrheit. Die Autorität bringt einen sehr leicht in Versuchung, die Wahrheitsfrage voreilig zu beantworten oder gar berechtigten Zweifel abzuschneiden. Wenn Menschen von der Erschütterung durch die Wahrheitsfrage gepackt sind, dann hilft Autorität gewöhnlich nicht mehr. Ich bin deshalb der Ansicht, daß es gut ist, wenn möglichst viele Psychotherapeuten für sich und andere die Offenheit bewahren, um immer wieder sich mit neuen Erfahrungen auseinanderzusetzen und mit neuen Erkenntnissen zu beschäftigen. Es mag diese Stel-



lungnahme für einen Theologen einer reformierten Kirche seltsam erscheinen, aber ich halte dafür, daß sowohl dem Menschen wie der wahrhaften Kraft christlicher Botschaft vielleicht auf lange Sicht doch am besten mit der inneren Offenheit möglichst vieler Menschen gedient ist, die sich mit der Not ihrer Mitmenschen und deshalb mit der ganzen Not ihrer Zeit auseinandersetzen. Offenheit ist ja nicht letzter Skeptizismus. Der Skeptizismus ist sehr wohl möglich in Verbindung mit einer sehr konfessionell orientierten Haltung. Man preist das Bekenntnis einer Kirche an mit dem Hintergrundgedanken: in Tat und Wahrheit wissen wir nichts, aber irgendeine Orientierung müssen wir haben, also praktizieren wir das so. Das mag bequem sein. Aber die bequemste Lösung ist nicht immer die beste. Und ferner: Erträgt es unsere Zeit, daß man sich mit solchen illusionären Mitteln und Verhaltensweisen hilft? Müssen wir nicht den Dingen auf den Grund gehen? Die, die wahrhafte Väter der modernen Psychologie und damit auch der modernen Psychotherapie sind, waren beseelt vom Willen, den Fragen auf den Grund zu gehen. Diesem Auftrag darf die Psychologie wenigstens in einem Teil ihrer Vertreter und Mitarbeiter nicht untreu werden.

Seien wir uns bewußt: Im Grunde sind es feine Unterscheidungen, die zu machen sind. Religion kann heilen. Aber sie ist trotzdem kein Heilsystem, sondern Beziehung zum lebendigen Gott. Das andere ist Nebenwirkung. Autorität ist wertvoll als Richtschnur und als Hilfe, aber sie kann auch in den Dienst des Machtwillens oder der Bequemlichkeit gestellt werden. Eingehen auf den Menschen ist unbedingt nötig, aber es kann daraus das Prinzip gemacht werden, daß man den Menschen im letzten Grunde ausnützt und täuscht, wenn man zum Beispiel eben dem Rufe nach dem Priesterarzt allzu leicht folgt. Ablehnung jeder festen Weltanschauung kann Offenheit für die lebendige Erfahrung und Erkenntnis sein, und dann liegt eine gewaltige Verpflichtung und eine gewaltige Möglichkeit darin. Nur damit kann die Wahrheitserkenntnis weitergebracht werden. Aber diese Ablehnung kann auch verbunden sein mit dem Willen, überhaupt keine Verpflichtung anzuerkennen, so daß man also dem Nihilismus verfällt. In allem handelt es sich um letzte Entscheidungen und ebenso um letzte Differenzierungen. Wenn diese in vollem Bewußtsein und voller Verantwortung gefällt werden, kann man darüber wohl nicht rechten. Aber bei diesen Entscheidungen darf es nicht nur um Augenblickserfolge gehen, denn das Ganze steht auf dem Spiel. Darum wird wohl nur der richtig sich verhalten, für den das apokryphe Herrenwort gilt: Selig bist du, wenn du weißt, was du tust.

*Hans Schär, Bern*

## **Die Bedeutung der Ketzer für die Kirche**

Die ganze Kirchengeschichte hindurch hat das Wort Ketzer einen übeln Klang gehabt. Schon im Neuen Testament ist von der «gesunden Lehre» die Rede, und es heißt, ein ketzerischer Mensch solle nach zwei- oder dreimaliger Vermahnung gemieden werden (Titus 1, 9, und 3, 10). Die ganze Kirchengeschichte hindurch sind die Ketzer gehaßt und verfolgt gewesen, sie sind gepeinigt und geplagt worden, und man hat sie als Feinde Gottes



und Widersacher der Wahrheit bei lebendigem Leibe verbrannt. Der Ketzer konnte kein Recht für sich beanspruchen, weil er sich durch seine Ansichten außerhalb der Gemeinschaft mit Gott und Menschen gestellt hatte. Er war der Ausgesandte des Teufels, der die Menschen von der Heilslehre weglocken, ihnen verderbliche Ansichten beibringen und sie schließlich in die Verdammnis hinabziehen sollte. Die Geschichte der Ketzer ist eine einzige lange Leidensgeschichte, und Ketzer und Kirche haben sich stets in einem unüberbrückbaren Gegensatz zueinander befunden, denn es war der Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge. — Daß dieser Gegensatz auf ein Mißverständnis begründet war, möchte ich gerne etwas näher darzulegen versuchen.

Aber zunächst muß ein Wort darüber gesagt werden, was eigentlich ein Ketzer ist. Das Wort ist aus einem griechischen Adjektiv hergeleitet, *katharos*, das bedeutet rein, und eine ketzerische Richtung in Südfrankreich um 1200 bezeichnete sich eben als Katharer oder die Reinen. Von ihnen ist der Name Ketzer als gemeinsame Bezeichnung auf alle die übergegangen, die von der rechten Lehre abgewichen waren. Die Ketzerei beruht nämlich darauf, daß das Christentum als eine Lehre oder eine Metaphysik angesehen wird. Christ sein will demnach so viel besagen wie bestimmte metaphysische Anschauungen hegen, die wissenschaftlich nicht bewiesen werden und zu deren Anerkennung andere deshalb auch nicht gezwungen werden können. Mag man nicht einräumen, das Christentum sei eine solche Metaphysik oder Mythologie, entfällt der Ketzerbegriff ohne weiteres, hält man es hingegen wirklich für eine solche metaphysische Lehre, muß man auch alle, die anderer Ansicht sind, als Ketzer betrachten. Für die Katholiken sind die Protestanten Ketzer, und für die Lutheraner sind die Unitarier Ketzer, aber dem Ketzerbegriff folgen Unduldsamkeit, Unverträglichkeit und Mangel an echter christlicher Nächstenliebe auf dem Fuß. Man teilt die Leute nach ihren Ansichten ohne weiteres in rechtgläubige oder orthodoxe und irrgläubige oder heterodoxe, obgleich Søren Kierkegaard zugegebenermaßen ganz unstreitig im Recht mit seiner Meinung ist, daß Christus nie das Kennzeichen orthodox oder heterodox aufgerichtet hat, wenn er von Menschen sprach.

Der Ketzer wird oft mit dem Mitglied einer Sekte verwechselt, aber das ist ganz falsch. Die Sekte stellt eine kleinere religiöse Gemeinschaft mit eigener Organisation und Lehre dar. Sie hat sich von der Hauptkirche abgesondert, weil sie selber die Wahrheit in fertiger und abgeschlossener Form gefunden zu haben meint und diese jetzt in Frieden und in Ausschließlichkeit pflegen möchte. Die Sekte unterscheidet sich in Wirklichkeit von der Kirche nur dadurch, daß sie kleiner ist und das Hauptgewicht auf etwas andere Stellen der Kirchenlehre legt, aber sonst sind Kirche und Sekte in der Regel über einen Leisten geschlagen. Sie halten beide die Wahrheit in fertiger Form in den Händen. Was außerhalb ihres Rahmens liegt, ist Unwahrheit oder Lüge, und wenn diese Auffassung bei der Sekte ausgeprägter in Erscheinung tritt als bei der Kirche, so beruht dies darauf, daß die kleine Sekte leichter als die große Kirche Einheitlichkeit der Anschauungen erreichen kann. Die Sekte sitzt auf der Wahrheit und wird daher zu einer geschlossenen Gemeinschaft. Es besteht keine Möglichkeit zu Reformen oder zu einer Wechselwirkung mit dem Kulturleben oder den anderen religiösen Gemeinschaften. Die Sekte ist in der Regel kulturfeindlich, und

da Reformen ausgeschlossen sind, wird sie konservativ oder statisch. Sie hat gleich wie die Kirche, ja oft in noch höherem Grade als diese, die richtigen Meinungen. Das Unglück ist nur, daß die richtigen Meinungen an den verschiedenen Stellen so verschieden sind.

Im Gegensatz hierzu ist der Ketzer dynamisch und offen. Er ist nicht konservativ und erhaltend, sondern auf Protest und Erneuerung bedacht. Er will zwar der Wahrheit folgen, aber er hat die Wahrheit anderswo gefunden als die Kirche, oder, richtiger, er verlegt den Schwerpunkt anderswohin, weil er die persönliche Erfahrung gemacht hat, daß er bisher verkehrt gelegen hat. In dieser Stellung befand sich ja Luther der römischen Kirche gegenüber, und auf diese Weise hat sich jede Erneuerung innerhalb der Kirche vollzogen. Sie sind von Menschen hervorgerufen worden, die neue Erfahrungen gemacht hatten, welche ihnen verwehrten, die bisherige Auffassung oder die landläufigen Ausdrucksformen gutzubeißen. Ihr persönliches Erkennen und Erleben sprengt die alten Rahmen. Sie entdecken, daß die kirchlichen Organisationsformen und Dogmen zu eng sind, um die ganze Fülle der Wahrheit zu beherbergen, und somit werden sie zum Protest gezwungen, selbst auf die Gefahr hin, verfolgt und verbrannt zu werden, denn Ketzerei ist immer teuer zu stehen gekommen. In früheren Zeiten wurde der Ketzer zum Scheiterhaufen geführt, heute bleiben ihm die hohen Kirchenämter vorenthalten, und er muß sich mit einer bescheidenen Pfarrstelle oder als Hilfsgeistlicher zufrieden geben. Aber die Regel ist, daß er Verfolgungen ausgesetzt wird, soweit die staatlichen Gesetze es ermöglichen.

Etliche glauben, die Ketzer seien ausgeprägte Verstandesmenschen und lehnten aus diesem Grunde jegliche Autorität ab. Ein jüngst verstorbener bekannter Geistlicher sprach in dieser Verbindung vor einigen Jahren etwas leichthin von Leuten, die «intellektuell belastet» wären. Das stimmt ganz und gar nicht. Der Ketzer braucht verstandesmäßig nicht besser ausgerüstet zu sein als die Rechtgläubigen. Luther war nicht höher begabt als seine katholischen Widersacher, und Augustin stand an Intelligenz weit über denen, die zu seiner Zeit als Ketzer gestempelt wurden. Grundtvig war kein besserer Kopf als Bischof Mynster, und so könnte es weiter gehen. Wieviel feine Gehirne hat nicht die katholische Kirche aufweisen können, die ganz und gar für die kirchliche Lehre eingetreten sind! Ob aus einem Menschen ein Ketzer wird oder nicht, beruht viel eher auf dem gegenseitigen Verhältnis der verschiedenen Seiten seines Seelenlebens. Ketzerei ist nicht so sehr eine Angelegenheit des Verstandes als des Temperaments. Es gibt Naturen, die sich in der Unterordnung am wohlsten fühlen, und es gibt andere, die den Drang verspüren, zu protestieren oder in Opposition zu gehen. Sie fühlen, daß sie nicht wie die anderen sind, und was sie erfüllt und ihrem inneren Leben Wert verleiht, müssen sie auch ans volle Licht des Tages bringen. Sie brüten nicht still über ihren Erfahrungen, sondern sie sprechen und schreiben, wie sie denken und erleben, und sie müssen so handeln ohne Rücksicht darauf, ob ihnen Zustimmung und Erfolg beschieden ist oder nicht.

Der Konflikt der Ketzer mit der Kirche kann verborgen oder offenbar sein. Nicht immer nämlich führt die Ketzerei zu einem offenen Bruch mit der Kirche oder zur Ausstoßung daraus. In Dänemark besteht eine Volkskirche ohne ein kirchliches Oberhaupt oder Lehramt, und deshalb ist es



unmöglich, den Ketzer aus der Kirche auszustoßen. In Wirklichkeit kann ein Geistlicher wegen ketzerischer Ansichten nicht mehr aus seinem Amt entfernt werden, und keiner überhaupt kann aus der Volkskirche ausgeschlossen werden. Niemand ist dazu imstande, eine allgemeingültige Formulierung dessen zu geben, was die einzig richtige Lehre der dänischen Kirche ist, und daher sind wir im Grunde allesamt Ketzer. Jeder von uns hat seine Ansichten, und damit beeinflussen wir uns gegenseitig, bewußt oder unbewußt. Ließe sich eine den Durchschnitt repräsentierende Formulierung dessen finden, was heute evangelisch-lutherisches Christentum ist, würden wir zweifelsohne entdecken, daß es sehr verschieden von dem ist was es vor hundert Jahren war oder zur Zeit der Einführung der Reformation. Aber dies bedeutet nur, daß nicht alles zu Tode erstarrt gewesen ist. Dynamische Faktoren haben sich geltend gemacht, die durch ein ständiges Bewirken von Änderungen dazu geführt haben, daß trotz allem die Zeit der Kirche nicht davongelaufen ist. Es sind indessen jene größeren oder kleineren Ketzereien, jene ketzerischen Ansichten, die ganz langsam diese Änderung bewirkt haben. Ohne sie wäre alles ins Stocken geraten.

Aber dann hat es auch Ketzereien der Art gegeben, daß sie große Brüche in der Geschichte der Kirche hervorgerufen haben. Luther bemerkt zu seiner Stellung zur Abendmahlslehre der katholischen Kirche, «hier werde ich zum Ketzer, daß es seine Art hat». Ohne Rücksicht darauf, ob man Luthers Anschauungen anerkennen will oder nicht, muß im allgemeinen zugegeben werden, daß die Reformation oder der Kirchenbruch, wie die Katholiken sagen, für die ganze folgende historische Entwicklung sowohl christlich als auch kulturell überaus viel bedeutet hat. Geschichte, Kultur und menschliches Leben würden ohne diesen neuen Einsatz im Christentum unstreitig ärmer sein. Uniformität bedeutet immer geistigen Tod. Nur wo Meinungen miteinander ringen und Anschauungen aufeinander stoßen können, erlangt das Leben Fülle und bleibt vor Stagnation bewahrt. Hier erhalten wir sozusagen den Beweis dafür, daß jeder Fortschritt in der Geschichte des Geistes von Ketzern bewirkt wird. Das will besagen von denen, die mit den alten Formen und den landläufigen Erlebnissen nicht mehr zufrieden sind, sondern neue Erfahrungen machen, neue Gedanken denken und dem Erlebten neue Formulierungen verleihen. Wenn alle mit dem Bestehenden wohl zufrieden wären, würde man nie weiterkommen; aber die Stagnation ist in Wirklichkeit immer Rückschritt und Untergang.

Es ist also nicht ohne weiteres richtig, die Ketzer als die ärgsten Feinde der Kirche anzusehen. Kirche und Ketzer sind nicht Gegensätze, die einander ausschließen, sondern im Gegenteil wechselseitige Bedingungen. Die Kirche kann für die Gedanken und Erlebnisse des Ketzers selbstverständlich ein Korrektiv sein, das ihn davon abzuhalten vermag, sich weiter aufs Eis hinauszubewegen, als dieses seine subjektiven Erfahrungen zu tragen imstande ist. Die statischen Formen der Kirche können dazu beitragen, allzu heftige Sprünge zu verhindern und eine zuträglichke Kontinuität zu sichern. Aber der Ketzer seinerseits ist das dynamische Element der Kirche. Er ist das Salz, ohne das die Kirche ihre Kraft einbüßen würde. Er nimmt der Kirche gegenüber die gleiche Stellung ein wie in einem demokratischen Staatswesen die Opposition gegenüber der Regierung. Er ist nicht der Feind, sondern der Mitarbeiter, der in ebenso hohem Grade wie die Regierung

dazu imstande ist, die richtigen Gedanken zu denken und die guten Ideen zu bekommen. Ja in Wirklichkeit in noch höherem Grade, denn in der Kirche gibt es nicht die gleichen Regierungswechsel wie im Staat, und deshalb sind die kirchlichen Führer immer konservativer als die politischen und haben es daher auch in viel höherem Grade nötig, mit neuen Gedanken und tieferen Erlebnissen als den landläufigen konfrontiert zu werden. In Wirklichkeit sind die Ketzerschrittmacher der Kirche, und daher können wir auch sagen, daß ohne Ketzer keine Kirche wäre. Auf die Dauer würde «die gesunde Lehre» wie eine stillstehende Flüssigkeit im Körper sein, die ihn schließlich ganz abtötet, um von einem Bilde aus der Physiologie des Mittelalters Gebrauch zu machen.

Nun werden viele sicher mit einem Einwand kommen. Ja, aber es muß doch ein Unterschied zwischen richtigen und falschen neuen Gedanken gemacht werden. Luther hatte recht, und Grundtvig hatte recht, aber es hat doch in der Geschichte der Kirche auch eine Reihe Ketzereien gegeben, die falsche Ansichten waren und deshalb zu Recht unterdrückt worden sind. Einige mögen vielleicht sogar so weit gehen, zu sagen, sie könnten Gottes Lenkung in der Geschichte der Kirche verfolgen und aufzeigen, welche Ketzereien richtig und deshalb im Bunde mit der Zukunft gewesen seien und welche falsch und deshalb auch als «richtige» Ketzereien bezeichnet werden müßten. Den falschen Ketzereien sei es nicht vergönnt gewesen, sich geltend zu machen, dies sei nur den wahren beschieden gewesen, und deshalb sei die Reformation geglückt, während so viele andere Bewegungen erstickt worden seien, da sie nicht aus Gott stammten, sondern nur eitler Menschen eigene Gedanken und Erfindungen gewesen seien. Die eine solche Ansicht vertreten, können sich obendrein auf eine Stelle in der Apostelgeschichte berufen, wo die Jünger vor dem Hohenrat angeklagt wurden, weil sie die neue Lehre predigten. Da erhob sich der Gesetzeslehrer Gamaliel und sagte, man solle sich vorsehen, ein zu rasches Urteil zu fällen. «Lasset ab von diesen Menschen und lasset sie gehen, denn ist der Rat oder das Werk aus den Menschen, so wird's untergehen; ist's aber aus Gott, so könnt ihr's nicht dämpfen». (Apostelgeschichte 5, 38 f.)

Dies ist eine sehr verbreitete Weise, die Dinge anzusehen, aber sie ist auch sehr gefährlich. Der äußere Erfolg kann niemals zum Kennzeichen für Recht oder Unrecht, Wahrheit oder Lüge werden. Dann hätte zum Beispiel Luther recht gehabt, Johann Hus hingegen, der hundert Jahre früher verbrannt worden ist, unrecht, obgleich sie beide in vieler Weise das gleiche gemeint haben. Søren Kierkegaard hat nachdrücklich davor gewarnt, darauf zu bauen, was er «das Welthistorische» oder das Äußere genannt hat. Wir glauben ja auch heute nicht mehr dazu berechtigt zu sein, Menschen nach ihrem äußeren Erfolg im Leben zu beurteilen, denn dann müßte der vom Glück begünstigte Börsenspekulant ja der gerechte und brave Mann sein, während einer, der sich abrackert und Bankrott macht, eine schlechte Person wäre. Auch die, welche eine Niederlage erlitten haben, verfolgt und verbrannt worden sind, deren Schriften vom Henker in die Flammen des Scheiterhaufens geworfen worden sind, so daß uns nicht ein Tüttelchen ihrer Gedanken unmittelbar überliefert ist, auch diese können das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite gehabt haben, während die kirchlichen Erfolgsritter sich im Unrecht befunden haben und den endlichen Sieg ihrer



Gedanken nur politischen Konjunkturen und Machtstreben zu verdanken haben können.

Aber heißt das denn nicht, daß alle Ansichten gleich gut sind — oder gleich falsch? Was wird auf diese Weise aus der Wahrheit? Darauf läßt sich nur entgegnen, daß für die persönliche Wahrheit niemals äußere Garantien geschaffen werden können. Sie muß geglaubt werden und weiter nichts. Will man sich hier mit Autoritäten verbünden, mit der Weltgeschichte oder mit logischen Wahrscheinlichkeiten, ist man auf dem Holzwege. Nur in der römischen Kirche kann von äußeren Garantien die Rede sein, aber nie im Protestantismus. Hier muß jeder auf eigene Rechnung und Risiko glauben, und wer eine andere Ansicht hat als ich, dem darf ich nicht mit dem Scheiterhaufen kommen, sondern ausschließlich mit der Möglichkeit gemeinschaftlicher Besprechung. Er könnte ja das Recht auch auf seiner Seite haben, denn ich bin nicht in höherem Grade unfehlbar als er.

Luther hat sehr wahr und richtig gesagt, Ketzer solle man mit Gründen und nicht mit dem Scheiterhaufen widerlegen, denn sonst wären ja die Henker die gelehrtesten Doktoren. Mit dem Scheiterhaufen ist heutzutage unstreitig nichts anzufangen, denn das verbieten der Staat und das Mitleid. Aber dann stehen ja immer Schimpfwörter zur Verfügung und der Ausschluß des Ketzers von einflußreichen Stellen oder aus der kirchlichen Presse. Mit Schmähungen hat sich oft ein äußerer Erfolg bewerkstelligen lassen, aber auch darauf muß heutzutage verzichtet werden. Wir sehen es ja heute alle: wenn die alten Orthodoxen im 17. Jahrhundert die Calvinisten mit Schmähungen bedachten, war das nicht gleichbedeutend mit einer Widerlegung ihrer Meinungen. Schimpfwörter sind nun einmal keine Argumente, und erst recht nicht heutzutage — auch nicht das Schimpfwort Ketzer.

Rechtgläubigkeit ist das gleiche wie Uniformität der Anschauungen, und in der Zeit der Orthodoxie nach der Durchführung der Reformation ist solche Uniformität das Ideal gewesen, so wie sie immer noch in der katholischen Kirche die Forderung darstellt, weil diese Kirche Anspruch darauf erhebt, im Besitze des Monopols hinsichtlich des rechten Verstehens des Christentums zu sein. Der bekannte seeländische Bischof Jesper Brochmand, der um die Mitte des 17. Jahrhunderts lebte, pries im Vorwort zu seiner großen lateinischen Darstellung der Glaubenslehre die Bemühungen Christians IV. darum, daß «alle seine Untertanen über Gott und die göttlichen Dinge eins denken und sprechen sollten, so daß diejenigen, die abweichende religiöse Ansichten hatten, jetzt in Landflüchtigkeit umherwandern». Eine solche Uniformität der Meinungen ist wertlos. Wenn es im Johannesevangelium heißt, «alle müssen eins sein», bezieht sich das auf die Liebe zueinander und nicht auf die Anschauungen. Was Unduldsamkeit den Ansichten anderer gegenüber an menschlichen Leiden verursacht hat, übersteigt jede Grenze, und die Geschichte der Ketzer ist vielleicht das traurigste Kapitel der Kirchengeschichte.

Dieses Kapitel ist traurig, weil die Geschichte der Ketzer eine Kette namenloser Leiden an Leib und Seele darstellt. Aber die Geschichte der Ketzer ist nicht bloß Leiden, sie ist auch Tragik, und das Tragische beruht darin, daß die Kirche diejenigen verfolgt hat, die sie selber nicht entbehren konnte. Die Ketzerverfolgungen stellen den Versuch dar, das dynamische



Element auszurotten oder abzuschaffen, das die Kirche lebendig und frisch erhalten und sie im Gang der Geschichte vorwärts führen sollte. Hier denkt der Ketzer die neuen Gedanken, die entweder zu Boden geschlagen oder langsam in das Alte aufgenommen werden, wenn nicht jener heftige Bruch die Folge wird, wie ihn die Ketzer der Reformationszeit verursacht haben. Ketzern können wir Dank dafür sagen, daß wir heute keine uniformierten Katholiken sind.

Der Kirche gegenüber hat der Ketzer immer recht. Dieser Satz kann ruhig bestehen bleiben, und innerhalb des protestantischen Christentums muß er bestehen bleiben. Freilich muß präzisiert werden, in welcher Weise der Ketzer recht hat. Er hat nicht ohne weiteres in seinen Ansichten recht. So kann es selbstverständlich sein, aber es ist ebensowohl denkbar, daß es nicht so ist. Dem Ketzer sind ja keine besonderen Bedingungen eigen, um Gottes Geheimnisse besser zu kennen, als die Kirche es tut. Pocht er nun ebenso stark auf die Unfehlbarkeit seiner Ansichten wie die Kirche auf die Unfehlbarkeit der ihrigen, hat er im Kreise der Ketzer nichts zu suchen. Dann ist er zu einem Sektierer geworden, der zusehen muß, es sich zusammen mit seinen wenigen Gesinnungsgenossen innerhalb der vier Wände einer geschlossenen Gemeinschaft gemütlich zu machen, von wo keine Türen zur Kultur und zur großen Kirche hin offen stehen. Er hat sich dann dem Los der Sekte und der Kirche unterworfen und ist statisch geworden, während dynamisch sein des Ketzers Kennzeichen ist. Er ist immer unterwegs und nie am Ziel. Der Ketzer, der zum Sektierer wird, ist eine tragische Figur, denn er hat seine Berufung mißverstanden und ist starrer als die geworden, die er eigentlich bekämpfen wollte.

Also nicht ohne weiteres in seinen Ansichten hat der Ketzer recht. Er hat es hingegen in seiner Haltung. Ketzerei ist eine bestimmte Haltung gegenüber der kirchlichen Autorität und ist deshalb eigentlich nur innerhalb der eigenen Mauern der Kirche zu finden. Wo die Kirche ein Ja dekretiert hat, protestiert der Ketzer mit einem Nein, weil er weiß, daß kein Ja endgültig sein kann, ebensowenig wie sein eigenes Nein. Aber er weiß, daß einem Ja immer mit einem Nein entgegnet werden muß, wenn es sich als unfehlbar ausgibt, obgleich es bloß etwas Menschliches ist. Ketzerei ist immer ein Protest gegen die Unfehlbarkeit, denn der Ketzer weiß, daß es unter menschlichen Bedingungen keine Unfehlbarkeit gibt. Die größte Verirrung aller Zeiten und die einzige wirkliche und absolute Ketzerei ist die Unfehlbarkeit, und als die katholische Kirche diese im Jahr 1870 proklamierte, machte sie sich eins mit Gott. Aber dies ist die große Ketzerei vor allen, weil sie alle anderen Ketzereien unmöglich macht. Wo die Wahrheit unfehlbar zu Stelle ist, ist ketzerische Haltung unmöglich gemacht. Es besteht keine Möglichkeit mehr für irgendeinen Protest — oder für irgendeinen Protestantismus.

Der Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus läßt sich auf viele Weise zum Ausdruck bringen, es kann jedoch auch durch den Hinweis geschehen, daß die katholische Kirche die Heiligen hat, aber die protestantische die Ketzer. Der Heilige ist in der Regel jemand, der sein Leben für die Liebe geopfert hat, und der Ketzer ist jemand, der sein Leben für die Wahrheit geopfert hat. Jedoch beide sind in gleicher Weise für eine Kirche notwendig, die sich lebendig erhalten will. Es wird nie mehr als eine halbe Kirche, die nur eins von beiden hat. Ohne die aufopfernde Liebe büßt eine



Kirche ihre moralische Kraft ein, und ohne Menschen, die sich für die Wahrheit und ihre Überzeugung opfern wollen und gegen veraltete Ausformungen der Lehre protestieren, büßt sie ihre Berührung mit der Kultur und den Sinn für intellektuelle Redlichkeit ein. Deshalb gehören Heiliger und Ketzer zusammen. Der eine ist so notwendig für die Kirche wie der andere, und wer in der Kirche als Heiliger geendigt hat, hat denn auch oft als Ketzer begonnen. Ohne Ketzer keine dauernde Kirche. So groß ist in Wirklichkeit die Bedeutung des Ketzers für die Kirche.

*Søren Holm*

## **Bücherschau**

*Emanuel Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie* im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 5 Bände (1949/1954). Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh.

Das große Geschichtswerk des inzwischen völlig erblindeten Göttinger Historikers und Systematikers Emanuel Hirsch über die Geschichte der neueren evangelischen Theologie, dessen erster Band schon vor fünf Jahren erschienen ist, liegt nunmehr als ein 2500 Seiten umfassendes, fünfbändiges Opus abgeschlossen vor. Als eine an Fleiß, Wissen, Darstellungsgabe und nicht zuletzt mutiger Schau gleich hervorragende Leistung muß dieses Werk jeden Leser mit Bewunderung und Dank erfüllen. Schon rein menschlich nötigen einem diese Bände Bewunderung ab, wenn man bedenkt, daß der 1888 geborene Forscher ihre Ausarbeitung und Fertigstellung dem Schicksal zunehmender Erblindung abgerungen hat. Sie erinnern damit an das Gelehrtenchicksal des unvergeßlichen Basler Kirchenhistorikers Paul Wernle, der das Manuskript seiner «Geschichte des schweiz. Protestantismus im Zeitalter der Helvetik» ebenfalls im Kampf mit einem unaufhaltsam zunehmenden Leiden zum Abschluß bringen mußte. Aber auch der geistigen Haltung und Einstellung nach hat Hirsch etwas Grundlegendes mit Wernle gemeinsam: die Verwurzelung in der Frömmigkeit der Reformatoren in Verbindung mit der Einsicht in die Notwendigkeit der Weiterentwicklung der Reformation durch das positive Eintreten auf die nach ihr aufgetretenen und zum Teil auch durch sie ausgelösten neueren geistigen Strömungen. Daß diese seinerzeit von Schleiermacher vertretene und dann von Wilhelm Dilthey und Ernst Tröltzsch ausgearbeitete Konzeption heute trotz einer ganz andersartigen theologischen Zeitstimmung durch Hirsch wieder zur Geltung kommt, darf uns mit Freude und Genugtuung erfüllen, um so mehr, als es Hirsch gelungen ist, diese notwendige Weiterentwicklung der reformatorischen Position in der Neuzeit in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit umfassend ans Licht zu stellen. Auf Grund seiner persönlichen Einstellung steht er seinem Stoff nicht nur in objektiver Distanz gegenüber, sondern ringt mit ihm als ein innerlich daran aufs höchste Beteiligter um eine neue Synthese. Dementsprechend wählt er aus, setzt Lichter auf und fällt Urteile. Diese wertende Anteilnahme gereicht aber dem Werk keineswegs zum Schaden, sondern verleiht ihm über den bloßen Quellencharakter hinaus das Gepräge einer, bis in Stil und Wortwahl hinein durch die Überzeugung des Forschers geformten, aktuellen Geschichtsdeutung, die als Ganzes wie in Einzelheiten zur Stellungnahme und Auseinandersetzung reichlich Anlaß gibt. Solche kritische Stimmen sind denn auch schon laut geworden, z. B. in einer Schrift von Max Geiger unter dem bezeichnenden Titel: «Geschichtsmächte oder Evangelium? Zum Problem theologischer Geschichtschreibung und ihrer Methode. Eine Untersuchung zu Emanuel Hirschs „Geschichte der neueren evangelischen Theologie“» (Evangel. Verlag, Zollikon). Bei aller Würdigung von Hirschs Verarbeitung des umfangreichen Stoffes wird ihr hier doch der Vorwurf gemacht, daß nicht nur das reformatorische Anliegen, sondern weithin auch das Wesen des Geistes der Neuzeit mißverstanden sei und daß in der von Hirsch angestrebten Synthese das Ärgernis der Offenbarung abgeschwächt und das unweltliche Evangelium infolgedessen in Ge-



fahr stehe, den «Geschichtsmächten» dieser Welt ausgeliefert und geopfert zu werden. Wir möchten uns hier nicht mit dieser Stimme des theologischen «Zeitgeistes» auseinandersetzen, der natürlich gewisse Probleme, die sich in Hirschs Geschichtsschau zeigen, mit aner kennenswerter Schärfe sieht, sondern freuen uns, daß Hirsch ihm mit seiner Darstellung Gelegenheit gibt, einmal nicht bloß mit den Schatten der Vergangenheit, sondern mit einem heutigen deutschen Theologen über «theologische Geschichtsschreibung und ihre Methode» diskutieren zu können. Hirsch beweist mit seiner «Geschichte der neuern evangelischen Theologie», daß der Neuprotestantismus nicht nur eine Geschichte gehabt hat, sondern noch eine lebendige Geschichtsmacht darstellt, die auf ihre Weise das Evangelium in sich aufgenommen hat und es in weltoffener und zukunfts gestaltender Art zur Geltung bringt. Ein paar Hinweise auf den Inhalt des Werkes mögen das veranschaulichen.

Die beiden ersten Bände umfassen den Zeitraum von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Hirsch setzt ein mit dem neuen Verhältnis zwischen Staat und Kirche, wie es sich nach dem Dreißigjährigen Kriege von Grotius, Hobbes und Locke her durch Pierre Bayle, Pufendorf und Thomasius im Sinne der Ideen des Naturrechts, der Toleranz und der Trennung von kirchlichem und staatlichem Recht durchsetzte. Diesen politischen Wandlungen treten als nicht weniger wirksam der Wandel des philosophischen Weltbildes durch die neuzeitliche Naturwissenschaft und die Ausbildung einer natürlichen Religion vor allem im englischen Deismus an die Seite. Die Welt wird entzaubert, und der christlichen Theologie tritt eine selbständige Religionsphilosophie gegenüber, welche die christliche Überlieferung nur soweit gelten läßt, als sie vernunftgemäß ist. Der ganze zweite Band ist der Parallelerscheinung auf dem Boden der deutschen Philosophie und Theologie gewidmet und enthält eine ausgezeichnete Darstellung der Leibniz-Wolffschen Aufklärung und des Spenerschen Pietismus samt der Auseinandersetzung der Zeit mit diesen beiden so verschiedenen und doch in manchem dem Alten gegenüber so verwandten Strömungen.

Die drei folgenden Bände schildern nun die Entwicklung von der Zeit des Durchbruches der neuen Gedanken in Kirche und Theologie, wie im allgemeinen Geistesleben, von der Mitte des 18. Jahrhunderts an und ihre Auswirkungen und Weiterbildungen bis ums Jahr 1870. So stehen im Mittelpunkt des 3. Bandes die Gestalten Humes, Voltaires und besonders Rousseaus, sowie die Französische Revolution und die restaurativen Gegenbewegungen, wobei auch die Entwicklung in der angelsächsischen Theologie bis zu Emerson zur Darstellung kommt. Den Höhepunkt der Geschichte dieser ganzen modernen Geistesbewegung, die Hirsch nicht im Zeichen von Unglaube und Abfall sieht, sondern als sachliche Notwendigkeit beurteilt, bringt sodann der 4. Band, in welchem Lessing und Semler, Herder und Goethe, Kant und Schiller, Fichtes Atheismusstreit, Hölderlin sowie die Anfänge Hegels und Schleiermachers zur Sprache kommen. Auf Grund seiner intensiven Beschäftigung mit dem deutschen Idealismus ist ihm hier ein prachtvolles Bild dieser großen Epoche, ihrer Vertreter und Ideen gelungen. Aber auch der letzte Band stellt eine ebenbürtige Fortsetzung dar, indem hier aus den mit vielen Details geschilderten Ausbildungen des Rationalismus und Supranaturalismus Schleiermacher und Hegel hervorragen. Noch einmal kommt Hirsch hier auf eines seiner Spezialgebiete zu sprechen: das Werk Kierkegaards, dem er eine ausführliche Darstellung widmet. Großes Verständnis bringt er sodann auch der historisch-kritischen Theologie von Feuerbach bis Pfleiderer entgegen, sowie den philosophischen und politischen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Zum Schluß kommen noch die Analysen dreier Dichter: Gottfried Keller, Wilhelm Raabe und Friedrich Hebbel. Man denkt unwillkürlich an das Schicksal und die umstrittene Stellung des Verfassers selber, wenn er in der abschließenden Rückschau zu dem zurückgelegten Weg protestantischen Denkens schreibt: «Wenn den Leser Ehrfurcht ergriffen hat vor dem großen Schicksal der Umformungskrise, aus dem dieser Gang notwendig geworden ist, und Ehrfurcht vor den tapfern Männern, die ihre Geistesgaben und ihr Herzblut daran gesetzt haben, aus der Kraft der wahrhaftigen Rechenschaft heraus das alte Evangelium den Menschen einer neuen Zeit auf neue Weise zu erschließen, so ist genug getan.» Hirsch darf versichert sein, daß er nach unserer Meinung jenen Männern und unserer Zeit diesen notwendigen Dienst einer in die Zukunft weisenden Rechenschaftsablage in Wahrheit getan hat und daß wir uns ihm dafür zu bleibendem Dank verpflichtet wissen.

F. B.